



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Wiedza i tajemnica w teologicznym dyskursie o zbawieniu człowieka przez Chrystusa

Author: Jacek Kempa

Citation style: Kempa Jacek. (2015). Wiedza i tajemnica w teologicznym dyskursie o zbawieniu człowieka przez Chrystusa. W: J. Kempa, M. Giglok (red.), "Słowo, doświadczenie, tajemnica" (S. 303-319). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Jacek Kempa

Uniwersytet Śląski

Wiedza i tajemnica w teologicznym dyskursie o zbawieniu człowieka przez Chrystusa

Knowledge and mystery in the theological discourse
on salvation of human being through Christ

Abstract: For a long time theology has been reflecting on the problem of capability to express the truth about God. It knows also, connected with the previous one, the linguistic problem of ability to formulate such a positive statement about God which does not appropriate the mystery, but expresses its knowledge at the same time. Moreover, theology should avoid the arising juxtaposition of knowledge and mystery. The author of this article presents this problem of the closeness of knowledge (and its linguistic representation) and mystery in the field of theological doctrine of salvation. He indicates specific areas of their coexistence (history of Jesus — his identity; particular expression of the truth about salvation — mysterious universality of salvation; “revealed” and “mysterious” identity of human being). The article shows that Christian soteriology owes a lot to the fact of the coexistence of mystery and knowledge. An effect of this coexistence is the pluralistic structure of soteriology. Whereas its content continuously refers to “always greater” mystery of God and human being, at the same time preserving the binding character of the doctrine of faith.

Key words: language of theology, soteriology, mystery, dogma

W niniejszym artykule zostanie podjęty problem relacji wiedzy do tajemnicy w wąskim, ale istotnym obszarze refleksji teologicznej, jakim jest mowa o zbawczym dziele Chrystusa. Z analizy tej zostaną wydobyte wnioski dotyczące statusu poznawczego teologicznej wypowiedzi o zbawieniu, łączącej roszczenie do przedmiotowej wiedzy z szacunkiem wobec tajemnicy Boga. Ponieważ kwestia ta w teologii nie jest nowa, trzeba ją prześledzić na szerszym tle. Stąd też analizę poprzedzi wprowadzenie w zagadnienie relacji między wiedzą i tajemnicą w teologii.

Rzeczywistość „zawsze większa”

Z perspektywy nauk humanistycznych teologia może uchodzić za osobliwą dziedzinę, która z nazbyt wielką łatwością wypowiada się na temat rzeczy ukrytych, ważąc się aż na dotknięcie tajemnicy ostatecznej — Boga. W ten sposób — manifestując swoją „uprzywilejowaną” pozycję poznawczą — zdaje się immunizować siebie samą na dyskusję z innymi naukami. Anegdotycznie rzecz ujmując, z takiej perspektywy określenie poddyscypliny „teologia dogmatyczna” może rodzić nieprzyjemne skojarzenia z „dogmatyzmem” i forsowaniem autorytarnej refleksji, która tym samym wyklucza samą siebie z ogrodu nauk. Tymczasem to właśnie z obszaru tejże teologii dogmatycznej od dawna — można rzec: od początku uprawiania teologii chrześcijańskiej — rozlega się wołanie o należyty stosunek do Boga, który zawiera w sobie szacunek wobec tajemnicy. Dopiero taka postawa gwarantuje możliwość zbliżenia się do prawdy w pozytywnym dyskursie¹. Początek owego szacunku tkwi już w biblijnych obrazach świętości i majestatu Boga czy nakazie czci wobec Imienia Boga. Równocześnie teologia chrześcijańska znajduje dwie silne podstawy dla budowania swej pozytywnej wypowiedzi o Bogu i Jego stosunku do świata. Pierwszą stanowi wiara w racjonalność stworzenia, czyli w odbicie się w świecie stworzonym Bożego rozumu, a równocześnie w zdolność człowieka, stworzonego na obraz Boży, do odczytywania owej racjonalności. Zamyśl Stwórcy, racjonalność świata stworzonego i zdolność ludzkiego rozumu do ujęcia tej racjonalności, a tym samym poznania Boga: oto triada, która od pierwszego zetknięcia chrześcijaństwa z grecką tradycją logosu pozwalała na otwarty dyskurs o Bogu². Druga podstawa owego przekonania o możliwości i potrzebie konstruowania sensownej wypowiedzi o Bogu tkwi w biblijnej nauce o historycznym objawieniu się Boga. Dzieje tego objawie-

¹ Jedna z najbardziej znanych opinii na ten temat, która cieszy się wielką historią oddziaływania, pochodzi od św. Augustyna z Hippony: „I nie należy sądzić, że się nic nie znalazło, jeśli się odkryło, jak dalece nieuchwytnie jest to, czego się szukało. Więc po co go szukać, jeśli się pojęło, że jest nieuchwytny? Po to właśnie, żeby poszukiwania nie przerwać. Im dłużej coraz bardziej zgłębia się nieuchwytnie, tym lepszy staje się szukający tak wielkiego Dobra. Bo czyż nie szuka się, żeby Go znaleźć, a znajduje się, aby Go jeszcze szukać. Szuka się Go, aby Go znaleźć z tym większą radością, a znajduje się, aby Go jeszcze tym gorliwiej szukać” (*De Trinitate*, Księga XV II.2; tekst polski za: Św. AUGUSTYN: *O Trójcy Świętej*. Przeł. M. STOKOWSKA. Kraków 1996).

² Istotna w historii doktryny debata na temat zaciemnienia poznania Boga wskutek grzechu pierwotnego (i grzechów osobistych) nie usuwa wspomnianego kryterium wyjściowego: sobór watykański I ogłosił katolicką naukę o możliwości poznania Boga, która jest w swym fundamencie niezależna od grzechu. Tradycja luterkańska, o ile tę tezę odrzuca, przyjmuje jednak możliwość „uzdrowienia” rozumu przez łaskę.

nia znalazły swój szczyt w Jezusie Chrystusie, wcielonym Słowie Boga. To fundamentalna teza chrześcijaństwa. Zarazem w obu tych pozytywnych podstawach afirmującej przemowy o Bogu odzywa się przestroga przed zapomnieniem o Jego nieogarnioności. W odniesieniu do tej drugiej, czyli Objawienia, można przywołać charakterystyczne rozróżnienie, jakiego dokonał św. Jan: „Boga nikt nigdy nie widział, ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył” (J 1,18). Pouczenie Chrystusa o Bogu nie jest jeszcze tożsame z tym oglądaniem Go, które tradycja chrześcijańska odnosi do stanu eschatologicznego: objawienie Boga w Chrystusie nie jest tym samym, co eschatologiczna *visio Dei*. W rozróżnieniu tym daje się odnaleźć metaforyczne porównanie między widzeniem a słuchaniem. Poznanie z oglądania (eschatologiczne) jest doskonalsze niż to, które pochodzi ze słyszenia (w historii).

Stąd nie dziwi, że świadkowie spotkania z Chrystusem stwierdzają z jednej strony pozytywny poznawczo charakter orędzia o Bogu, odwołujący się do doświadczenia zmysłowego (wręcz przełamujący powyższą metaforę opartą na widzeniu i słyszeniu), jak św. Jan w innym miejscu: „[To wam oznajmiamy], co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce — bo życie objawiło się” (1J 1,1–2a). Z drugiej strony to świadectwo wiary wciąż staje wobec świadomości bycia w drodze, bycia przed spełnieniem — także w sensie spełnienia się poznania Boga. W tym samym liście nieco dalej św. Jan pisze: „Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzemy Go takim, jakim jest” (1J 3,2). O ile więc chrześcijaństwo powołuje się na doświadczenie wiary, które jest odpowiedzią na Objawienie się Boga w historii, o tyle w swoim pozytywnym głoszeniu nauki o Bogu jest ono przez to właśnie Objawienie wciąż zobowiązane do pamięci o ostatecznej nieogarnioności Boga.

Z kolei wspomniana wcześniej pierwsza podstawa pozytywnego orzekania o Bogu, jaką jest przystęp do racjonalności stworzenia, pozornie stanowi słabsze źródło jednoznacznych tez o Bogu niż wiara w Jego samoobjawienie się w historii. Może się tak wydawać, gdyż nie mówi się tu już o aktywnym jawieniu się Boga, a jedynie o zdolności ludzkiego rozumu do docierania do prawdy o Nim na podstawie „śladów”, jakie znajdują się w stworzonym świecie. Tymczasem to właśnie przeakcentowanie owej naturalnej zdolności rozumu przyniosło szereg nieporozumień, dających się opisać jako próby zawłaszczenia tajemnicy Boga. Świadczy o tym historia rozwoju doktryny chrześcijańskiej, znaczone dogmatami chroniącymi tajemnicę Boga przed racjonalnymi uproszczeniami, zwykle próbującymi zamknąć rozumienie Boga w obrębie partykularnego systemu myślowego. Jak mogło do tego dojść?

Teza o racjonalności przenikającej świat i rozum człowieka, a mającej źródło w Bogu, pozwala na opisanie Boga takim samym językiem, jaki opisuje świat. Język ten jednak musi być odpowiednio przygotowany, to znaczy otwarty na rzeczywistość „zawsze większą”. Tak zrodziło się nieuniknione spotkanie chrześcijańskiego doświadczenia wiary z „filozofią pierwszą”, szukającą ostatecznych racji istnienia i sensu rzeczywistości i w efekcie otwartą na formułowanie zdań o bycie absolutnym. Ta dziedzina filozofii okazała się bardzo pomocna dla wyartykułowania wiary, a w wymiarze intelektualnych dociekań teologicznych wręcz niezbędna, bo dzieli się językiem umożliwiającym dyskurs o Bogu. Z drugiej strony niesie ona ze sobą tym samym wspomniane niebezpieczeństwo. Dąży bowiem do totalnego ujęcia całej rzeczywistości, narażając także religijną prawdę o Bogu na gwałt własnych pojęć wpasowujących ją w przygotowane uprzednio schematy.

Stąd w teologii nie od dziś wiadomo, że troska o prawdę objawiającego się Boga wymaga krytycznej recepcji zastanych ujęć metafizyki. Znaczna część kościelnej historii doktryny świadczy o takim ścieraniu się elementów obrazu Boga, wynikających z Objawienia (przyjętego wiara), z elementami filozoficznej o Nim refleksji. Efekty tych zmagających, widome w dogmatach wiary, zdradzają często swój „negatywny” charakter, to znaczy przynoszą raczej odpowiedzi odgraniczające ujęcia niewłaściwe, niż pozytywnie i ściśle ujmują „rzecz” samą³. W ten sposób ujawnia się współistnienie wiedzy i tajemnicy w orzekaniu o Bogu. Dogmat nie zawęży nieogarnionej prawdy Boga do ciasnych sformułowań, a jedynie odgranicza od rozumienia błędnego. Wiedza, „jaki Bóg jest”, to najpierw wiedza, „jaki Bóg nie jest”. Dopiero w ten sposób otwierają się drzwi do pozytywnego rozumienia Go, ale takiego, że myśl o Bogu jako Tajemnicy, o Bogu „zawsze większym” podlega stałej ochronie.

Warto zauważyć, że takie myślenie o tajemnicy Boga, suponujące współistnienie wiedzy i szacunku wobec tajemnicy, różni się diametralnie od pozytywistycznego rozumienia relacji między nimi. Zgodnie z nim bowiem wiedza, krok po kroku wyjaśniając „tajemnice” świata, napędza je zrozumieniem i w ten sposób usuwa — jak odkrycia geograficzne likwidują białe

³ Przykłady tego zjawiska są godne osobnego omówienia. Niech wystarczy tu przypomnienie dwóch centralnych dogmatów. Dogmat chrystologiczny „precyzuje” relację między naturami w Chrystusie za pomocą pojęć negatywnych („niezmieszane”, „nierozdzielone”). Dogmat trynitarny, definiujący jedność i wielość w Bogu za pomocą zestawu pojęć „natura — hipostaza”, również ma aspekt negatywny, choć na poziomie terminologii nie jest to tak wyraźne. W obu przypadkach owa negatywność definicji ujawnia się w faktach — w dalszej dyskusji nad możliwością uściślenia podjętych już rozwiązań. Zob. G. STRZELCZYK: *Dogmat jako granica. Hermeneutyka Paula Beauchampa a interpretacja dogmatu(ów)*. W: J. KEMPA: *Kościół wobec granic. Praca dedykowana ks. prof. dr. Lotharowi Ullrichowi*. Katowice 2005, s. 53.

plamy na mapie świata. W tym ujęciu między tajemnicą a wiedzą istnieje jednostronne napięcie: tajemnica jest dla wiedzy wyzwaniem, wiedza jest dla tajemnicy zagrożeniem. W obszarze wiary mamy jednak do czynienia z trwałą tajemnicą Boga. Zatem napięcie, o jakim mówimy, rodzi się z tego, że równocześnie wiedza i tajemnicy każe utrzymać świadomość, iż Bóg, objawiając się, pozostaje skryty.

Język i tajemnica Boga

W chrześcijaństwie zawarta jest zatem wrażliwość na prawdę Boga „zawsze większego”. Jest to wrażliwość wyrastająca z uznania samego porządku bytu, który odsłania, że Stwórca różni się fundamentalnie od stworzenia. Ten sam porządek bytu, widziany już w świetle chrześcijańskiej wiary, każe uznać, że przy tym fundamentalnym niepodobieństwie istnieje równocześnie podobieństwo między Stwórcą a stworzeniem: natura Boga odciska się w świecie. To zaś znaczy, że język, którym opisujemy świat, jakoś może odnosić się do prawdy Boga. Jest on wszelako zawieszony między wspomnianymi podobieństwem i niepodobieństwem. W tym sensie zyskał on miano języka analogicznego. Utrzymujemy, że jest możliwe orzekanie o Bogu, które ma charakter analogiczny, bo uznajemy, iż istnieje bytowa odpowiedniość między Bogiem a światem, mimo że Bóg równocześnie jest „inny” i nieskończenie świat przewyższa⁴.

Podkreślmy przy okazji: teza powyższa jest tezą wiary. Choć prowadzi ona do stwierdzenia naturalnej możliwości poznania Boga i orzekania o Nim, to jako teza właśnie pojawia się ona w ramach artykułów chrześcijańskiej wiary⁵.

Objawienie Boga w Chrystusie wnosi nową jakość w owo podstawowe przekonanie o języku wiary. Zawiera się w nim bowiem orędzie o Słowie Boga, które stając się człowiekiem, poddaje się słownej narracji. Ludzkie słowo stało się właściwym środkiem do samowrażenia się Słowa Boga. Ta teza o „odgórnym” zaakceptowaniu zdolności języka do wyrażenia prawdy Boga, co więcej: to faktyczne wpisanie się Słowa Bożego w treść historycznej narracji, daje szczególną podstawę naszej „oddolnej” przemowie o Bogu —

⁴ Klasyczna wypowiedź na ten temat znajduje się w dokumencie IV soboru laterańskiego: „Pomiędzy Stwórcą i stworzeniem nie można dopatrzeć się tak wielkiego podobieństwa, żeby nie trzeba było widzieć większej pomiędzy nimi różnicy”. Cyt. za: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski*. Tom II. Oprac. A. BARON, H. PIETRAS. Kraków 2003, s. 229.

⁵ Jako taka została definitywnie ogłoszona na soborze watykańskim I w 1870 roku.

budowanej na podstawie tejże narracji. Nie pozwala nam jednak i ona zapomnieć o tym, że Słowo nie wyczerpało się w słowie ludzkim. Objawiając się, pozostało nieogarnionym Słowem Bożym⁶.

Równoczesność objawiania się i skrywania Boga — równoczesność wiedzy i tajemnicy w dyskursie o Bogu — wprowadza język teologii na trudną ścieżkę „wrażliwości na analogię”. Chodzi o wrażliwość, gdyż analogiczność mowy o Bogu nie da się zadekretować na poziomie zdań. Trzeba o niej pamiętać. Zapomnienie o analogiczności mowy o Bogu łatwo może zrodzić karykaturalny (na przykład antropomorficzny) Jego obraz, a tym samym zakłócić teologiczne rozumienie świata i w nim człowieka. Zapomnienie o niej może też prowadzić do reakcji obronnej, ucieczki w agnostycyzm przed przeczuwaną totalnością „wiedzy o Bogu”. Właśnie ten moment utrzymania równoczesności wiedzy i tajemnicy prześledzimy teraz w teologicznej nauce o zbawieniu.

Wiedza i tajemnica w orędziu o zbawieniu przez Jezusa

Niniejsze krótkie przedłożenie pozwala zwrócić uwagę jedynie na warunki wyjściowe uprawiania refleksji nad zbawieniem. Wgląd w samą historię debat rozsadziłby ten skromny projekt. Ale i w samym obszarze warunków wyjściowych takiej refleksji wydaje się, że wręcz paradygmatycznie stajemy wobec napięcia wynikającego z równoczesności wiedzy i tajemnicy. Oto najpierw daje się dostrzec konfrontacja pewności wiary, bazującej na przyjęciu Bożego samoobjawienia, z bezradnością w jej zdecydowanym, jasnym, właśnie: jednoznacznym ujęciu. Szczególny wyraz napięcie to znajduje w specyfice wiary zbawczej, obecnej już jasno w Nowym Testamencie. Otóż dla pierwszych świadków wiary nie ulega żadnej wątpliwości, że Jezus jest jedynym Zbawicielem. Natomiast nie mają oni oczywiście jednej odpowiedzi, *jak* spełnia tę rolę, i konstruują na ten temat szereg paralelnych wyjaśnień.

Trzeba to zjawisko opisać nieco szerzej. Wraz z niezwykłym doświadczeniem związanym z Jezusem musiało wzrastać pragnienie wyjaśnienia, dlaczego jest On bezdyskusyjnie ważny dla zbawienia człowieka, a więc w jaki sposób sam prowadzi do zbawienia czy też je umożliwia. W istocie, wspólnota uczniów znajduje na pytanie o „jak” zbawienia w Chrystusie pierw-

⁶ Uzasadnienie tej tezy tkwi w rozumieniu Wcielenia ujętym w dogmacie chalcedońskim: bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa są ze sobą zjednoczone („nierozdzielone”), ale jednak „nie zmienione i nie zmieszane”. Nie znika więc człowieczeństwo w spotkaniu z bóstwem w Chrystusie, ale też w ujawnieniu się w człowieczeństwie nie wyczerpuje się głębia Jego bóstwa.

sze odpowiedzi. W Nowym Testamencie mieszczą się one między innymi w określeniach: okup, ofiara, przebłaganie, usprawiedliwienie, pojednanie, uświęcenie, wyzwolenie, objawienie⁷. Za pojęciami tymi stoją mniej lub bardziej rozbudowane wyjaśnienia. Co istotne, wyjaśnienia te nie zmierzają do jednego, systemowego rozwiązania natury zbawczego działania Chrystusa. Nie powinno to dziwić. Na etapie formowania się i redakcji Nowego Testamentu tak samo nie mamy do czynienia z jedną spójną teorią chrystologiczną ani jednoznaczną wykładnią wiary trynitarnej. Doktryna jest *in statu nascendi*. Jednak później, czyli w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, pod ciśnieniem sporów wokół konkurujących ze sobą wyjaśnień treści wiary Kościół dąży do uściślenia wyrazu wiary trynitarnej i chrystologicznej i osiąga je w dogmatycznych orzeczeniach na soborach pierwszych pięciu stuleci — w stopniu wymaganym w obliczu istniejących sporów. Natomiast sprawa wyjaśnień soteriologicznych pozostaje otwarta. Oczywiście i tutaj są wyjątki: starożytny Kościół odrzucił ideę samozbawienia w jej pelagiańskiej⁸ postaci; ale ta błędna idea uderza wprost w uznanie Chrystusa za Zbawiciela i nie konstruuje wyjaśnień dotyczących pośrednictwa zbawienia w Chrystusie (bo tego typu teorie przestają być potrzebne, gdy Jezus rozumiany jest tylko jako nauczyciel człowieka zmierzającego samodzielnie do zbawienia). Godzi więc już w samo wspomniane fundamentalne „że” odkupienia, a nie w jego „jak”. Najwyraźniej w rozwoju refleksji nad naturą zbawczego działania Chrystusa nie natrafiono na granice ortodoksji, podczas gdy stosunkowo wcześniej odkryto nieprzekraczalne granice nauki o tożsamości osobowej Chrystusa i o tożsamości wewnętrznej prawdy Boga. Wręcz przeciwnie, w historii teologii można wskazać znaczących autorów, którzy swobodnie poruszają się w pluralistycznym świecie rozmaitych ujęć Chrystusowego odkupienia (np. św. Atanazy Aleksandryjski, św. Augustyn z Hippony, św. Tomasz z Akwinu)⁹. Wiara w dzieło zbawienia okazuje się więc szczególnie oporna na uściślające wyjaśnienia. Uzasadniona wydaje się myśl, że dzieje się tak, gdyż prawda o zbawieniu człowieka jawi się jako moment tajemnicy Boga — i rozsadza możliwości pracy pojęciowej, a wraz z nią teoretycznego (jednoznacznego) wyjaśnienia natury zbawczego oddziaływania Chrystusa.

⁷ Por. G.L. MÜLLER: *Chrystologia — nauka o Jezusie Chrystusie. Podręcznik teologii dogmatycznej*. T. 5. Przeł. W. SZYMONA. Kraków 1998, s. 431—435.

⁸ Por. synody w Kartaginie i w Orange (II); *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Opr. S. GŁOWA, I. BIEDA. Wyd. 3. Poznań 1989, nr VII 1—5 i 18—38.

⁹ Pośród takich swobodnie prezentowanych koncepcji trwa przez całe pierwsze tysiąclecie także mało spójna, za to mitologicznie podbudowana koncepcja okupu dla diabła i jej jeszcze mocniej zmitologizowana wersja oszukania diabła. Por. B. STUDER, B. DALEY: *Soteriologie in der Schrift und Patristik*. In: *Handbuch der Dogmengeschichte*. T. III, z. 2a. Hrsg. M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER. Freiburg 1978, s. 70—73.

W pierwszym przybliżeniu można zatem powiedzieć, że chrześcijanie, tak „pierwszego pokolenia”, jak i następni, posiadają kwantum wiedzy zbawczej opartej na doświadczeniu w Chrystusie tajemnicy Boga, przyjętym i zinterpretowanym z wiarą. Przy tym starają się też wyjaśnić naturę działania zbawczego Chrystusa, ale próby te rozpraszają się w różne ujęcia. Wyznają oni z wiarą, że istnieje pełnia prawdy o stanie zbawienia (ponieważ istnieje pełnia zbawienia) i o działaniu zbawczym Chrystusa, która niejako prześwieca przez owo doświadczenie, ale niemożliwe jest jej adekwatne ujęcie — niemożliwa jest jego jednoznaczna werbalizacja. Tak rysuje się poznawcze napięcie, które odsłania równoczesne występowanie wiedzy i tajemnicy. „Tajemnica” reprezentuje tutaj rzeczywistość Boga działającego dla naszego zbawienia w Chrystusie — widomą, historyczną, a jednak w swojej głębi ukrytą. „Wiedza” natomiast oznacza najpierw znajomość historii Jezusa, a potem z wiarą przyjęty sens tej historii. Ponieważ jednak doświadczenia z Jezusem — z Jego działaniem, ale przede wszystkim z Jego zmartwychwstaniem — nie da się adekwatnie opisać przez porównanie z czymś dotąd już znanym, to próby ujęcia w słowa tego doświadczenia zatrzymują się niejako w połowie drogi. Tym bardziej dotyczy to prób wyjaśnienia istoty zbawczego działania Boga w Jezusie.

Mając na uwadze zarysowane napięcie powstające w obliczu równocześnieści „wiedzy” i „tajemnicy” w dziedzinie zbawczego doświadczenia, spróbuję dać bardziej precyzyjną odpowiedź na pytania, gdzie można odnaleźć obydwa jego pola i jaka jest wówczas specyfika owego napięcia. W dalszej części artykułu wskażę trzy takie obszary.

Współistnienie wiedzy o Jezusie i tajemnicy Jego tożsamości — dzięki Duchowi

Jak wspomniałem wcześniej, w przypadku nauki o zbawieniu po stronie tego, co można nazwać „wiedzą”, znajduje się najpierw znajomość historii Jezusa, a potem „pewność zbawczej wiary”, która nadaje tej historii pełną interpretację (to znaczy odsłania jej sens). Jeśli przyrzeć się bliżej tej wiedzy zbudowanej na historii, to nowożytny historyk z łatwością dostrzega w niej elementy typowej informacji, splecione z narracją, wobec której pozostaje bezradny, bo odwołuje się ona do ponadhistorycznej — boskiej — tożsamości Jezusa. Szczyt tej relacji bezsprzecznie znajduje się w opisach spotkania ze Zmartwychwstałym. Ten szczytowy punkt niesie w sobie właściwie spotkanie obu tych „światów”: znajduje się w historii (przeżycie spotkania ze zmartwychwstałym Chrystusem), a odsyła do czegoś, co historię przekracza

(samo Zmartwychwstanie). Wiedza opierająca się na porównaniu nowych zjawisk z tym, co dotąd zostało przyswojone, natrafia w obliczu „doświadczenia wielkanocnego” na granicę nie do przebycia. Do jego ujęcia potrzebny jest poszerzony horyzont interpretacyjny, odsłonięty z „zewnątrz”, z owej ponadhistorycznej rzeczywistości, i „wcielony” w możliwości poznawcze człowieka. Teologia — czyli refleksja akceptująca normatywność doświadczenia wiary — wskazuje tu na wydarzenie zesłania Ducha Świętego. Jak zmartwychwstanie Jezusa jest manifestacją ostatecznej (eschatologicznej) mocy Boga w historii, tak zesłanie Ducha Świętego umożliwia rozumienie tego radykalnie nowego doświadczenia z Jezusem. W tym sensie można rozumieć słowa Ewangelii o Duchu, który „wszystkiego nauczy” uczniów (J 14,26).

Tak oto okazuje się po raz pierwszy w analizowanym materiale, że *wiedza*, którym to mianem określiłem znajomość historii Jezusa i pewność wiary płynącą z doświadczenia z Jezusem, spotyka się z *tajemnicą* — z tajemnicą Boga odkrywaną w eschatologicznym (przychodzącym spoza historii) działaniu Boga. Spotkanie to dokonuje się w doświadczeniu, które zostaje przyjęte jako umożliwione z zewnątrz — objawione przez Ducha. W nim ujawnia się tajemnica dotąd zakryta i poza takim objawieniem człowiekowi samemu niedostępna. Przez to jednak sama tajemnica Boga nie zostaje zniesiona, wręcz przeciwnie — przezwyciężenie śmierci w Zmartwychwstaniu Jezusa stanowi objawienie się trwałej tajemnicy Boga (i tym samym człowieka w relacji do Boga). Objawienie Zmartwychwstania mówi o trwałej tajemnicy Boga (i tym samym człowieka).

Fundament tej wiedzy, czyli przekonanie wiary o ostatecznym zbawczym działaniu Boga w Jezusie, jest zupełnie jednoznaczny. Zapis tego przekonania znajdziemy w Nowym Testamencie. Najbardziej reprezentatywnym przykładem będzie zdanie: „[...] nie ma w żadnym innym zbawienia, bo nie dano ludziom pod niebem żadnego innego Imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). Śmiało można powiedzieć, że Kościół wierne przechowuje owo przekonanie w samym centrum swej nauki. Ono staje się istotnym motywem przewodnim wielowiekowej misji. Jest właściwym „być albo nie być” chrześcijaństwa¹⁰. Co charakterystyczne, to przekonanie o „jedynym pośrednictwie zbawczym Jezusa Chrystusa” wyraźnie zostało powtórzone w roku 2000, w dokumencie *Dominus Iesus*. Była to odpowiedź na prawdopodobnie pierwszą w historii tak wyraźną próbę kwestionowania prawdy wiary o jedynym pośrednictwie zbawczym Chrystusa. Współczesna refleksja lokalizowana w pluralistycznej teologii religii przyniosła bowiem

¹⁰ Na marginesie dodajmy: w biegu historii to przekonanie, czytane wraz z orędziem Jezusa o bezwzględnym prymacie miłości Boga i człowieka, przynosiło znakomite owoce, zaś odrywane od tegoż orędzia łatwo stawało się łupem ideologii czy narzędziem interesów władzy.

problem relatywizacji tego kluczowego momentu („że” zbawienia), czyli odbierania Jezusowi charakteru absolutnego Zbawiciela, definitywnie przynoszącego zbawczą tajemnicę Boga. Urząd Nauczycielski Kościoła wrócił w tym kontekście po prostu do powtórzenia wspomnianej fundamentalnej prawdy¹¹.

O ile przekonanie wiary o związaniu zbawienia z osobą Jezusa jest zupełnie jednoznaczne, a więc jest wiedzą płynącą z doświadczenia historycznego widzianego w świetle wiary, o tyle w jego głębi tkwi świadectwo spotkania tajemnicy Boga. W zbawieniu chodzi przecież o samodarowanie się Boga. W ten sposób jednoznaczne świadectwo wiary spotyka się z niezdolnością do definitywnego wyjaśnienia natury zbawczego działania Boga w Jezusie.

Tajemnica powszechności Bożego zbawienia wobec partykularności historycznej wiedzy o nim

Inną płaszczyzną współwystępowania wiedzy i tajemnicy w nauce o zbawieniu jest specyfika wiedzy wspomagającej opis wspomnianego doświadczenia z Jezusem. Stanowi ją — mówiąc najszerzej — starotestamentalny kontekst interpretacji osoby i dzieła Chrystusa. Doświadczenie z Jezusem (jak każde inne) nie jest zawieszone w próżni, to znaczy nie znajduje się poza kontekstem historycznym. Nie jest dane poza słowem już istniejącym, choć może różnie wpływać na przyjęte znaczenia tego słowa. W teologii wcześniej stało się jasne, że w opisie zbawczego znaczenia Jezusa należy mówić o przewyższeniu panujących wówczas horyzontów myśli i jej wyrażenia — i z perspektywy doświadczenia ze Zmartwychwstałym ten kierunek interpretowania dotychczasowych kategorii jest usprawiedliwiony. Trzeba zatem cofnąć się do początków chrześcijańskiej teologii, czyli do pierwszych wyjaśnień zbawienia w Chrystusie. One to, bazując na wspomnianym przez nas, niekwestionowanym doświadczeniu źródłowym, odwołują się do zespołu pojęć soteriologicznych ukształtowanych w Starym Testamencie. Uczniowie Jezusa, tworzący normatywną tradycję Nowego Testamentu, zapisują swoje interpretacje zbawczego doświadczenia z Jezusem za pomocą kategorii myślowych wytworzonych w tradycji Starego Testamentu. W ten sposób wiążą je z nauką o zbawieniu ukształtowaną w Starym Testamencie. Przy tym pokazują nie tylko na definitywne wypełnienie w Chrystusie opisanych przez

¹¹ Zob. szczegółowe opracowanie tego zagadnienia: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*. Red. M. RUSECKI. Lublin 2001.

Stary Testament dróg zbawienia, ale na przekroczenie ich spodziewanej wartości. W ten sposób ogłasza się, że ofiary prześlągalne znane ze Starego Testamentu znajdują w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa swoje wypełnienie, a nawet przewyższenie (Rz 3,25; Hbr 10,10–14; por. myśl wiodącą całego wykładu Hbr 1–10). Rosnące z czasem starotestamentowe nadzieje na życie z Bogiem, które przekracza barierę śmierci, znajdują w zmartwychwstaniu Jezusa podstawę do nauki o ich spełnieniu w nieprzewidzianym dotąd wymiarze (np. Rz 6,1–11; 1 Kor 15,12–34; 1J 1,1–4). Idea sprawiedliwości przed Bogiem natomiast nie tylko znajduje swoje wypełnienie i przewyższenie, ale też zmianę lokalizacji: przepisy dotyczące zachowania sprawiedliwości wobec Boga (przez wciąż podejmowane próby zachowania Prawa) zostają przeświecone Jezusową Ewangelią o królestwie Bożym; w niej to sprawiedliwość przestaje być efektem przestrzegania reguł, a staje się darem Boga dla ludzi otwierających się na Jego bliskość. Genialnie podchwycił ten wątek św. Paweł, ucząc, że usprawiedliwienie w Chrystusie jest podarowane darmo dla wszystkich (por. Rz 3,24; Ga 2,16). Zapowiadany na przestrzeni wieków czas mesjański i niejednoznacznie widziana osoba mesjasza znajduje swoje wypełnienie i przewyższenie w Jezusie.

Jest zatem dość jasne, że ów starotestamentalny horyzont interpretacyjny zasadniczo zaważył na wyjaśnianiu zbawczego dzieła Chrystusa. Dał pierwszym chrześcijanom narzędzie do wyjaśniania treści wiary. Wkrótce jednak miało się to okazać źródłem trudności: partykularna tradycja Izraela miała odtąd stanowić horyzont interpretacyjny dla nauki o Jezusie, występującej z uniwersalnym roszczeniem. Już od strony formalnej widać, że pojawia się tu trudność. Jednak dopiero od strony praktycznej ujawniła się ona z całą mocą. Taki partykularny przekaz mógł stać się niezrozumiały, gdy zgodnie ze swym uniwersalnym roszczeniem wkraczał w nowe światy. Czy Ateny miały się zupełnie skłonić przed Jerozolimą, przyjmując Ewangelię? Czy raczej tradycja biblijna mogła i powinna być dostosowana do horyzontów myślowych greckich słuchaczy — a potem kolejnych ludów z ich własnym rozumieniem świata i człowieka?

Czy przekaz Starego Testamentu i związane z nim kategorie wyjaśniające dzieło zbawcze Jezusa stanowią część miarodajnego orędzia, czy też są jedynie zdezaktualizowaną, przysłowiową szatą pojęciową, którą można w późniejszym (także dzisiejszym!), odległym od dawnego kontekście poddać daleko idącej modyfikacji? A jeżeli nie można tej szaty porzucić, to czyż będąc źródłem pojęć dla uniwersalnej nauki o Jezusie, przekaz ten nie okazał się równocześnie pętającą ją siłą? Wiadomo, że próby pełnego oddzielenia treści od środków ich przekazu są daremnym przedsięwzięciem. Czytelnik tekstu nie staje nigdy w archimedesowym punkcie podparcia, z którego mógłby ocenić i ewentualnie zweryfikować bezwzględną zawartość treściową wypowiedzi. Nie jest w stanie oddestylować treści od słowa,

nie potrafi, zgodnie z metaforą „szata słowna”, słowa potraktować jak szaty, którą można zdjąć i zastąpić inną bez szkody dla samej treści. Nie da się stworzyć przekazu „uniwersalnego” w tym sensie, że byłby on niezależny od swego kontekstu.

Z punktu widzenia teologii (a nie samych rozważań hermeneutycznych) to spostrzeżenie nabiera głębszego wymiaru. Stary Testament nie jest traktowany przez wiarę Kościoła i teologię chrześcijańską jako prehistoryczny bagaż, dostarczający jedynie niezbędnej wiedzy na temat warunków rozumienia Jezusa. Tym bardziej nie rozumie się go jako balastu, który przy pierwszej okazji należałoby odrzucić. Stary Testament jest bowiem pierwszym etapem jednego Bożego samoobjawienia. Pojęcia i praktyki, opowiedziane w nim historie i spisane oczekiwania nie są więc tylko obojętnym kulturowym układem odniesienia dla autonomicznego przekazu Nowego Testamentu, ale są właśnie częścią nauki przyjmowanej jako objawiona. Ona formułuje drogi zbawczego samoudzielania się Boga i przygotowuje na przyjęcie jego pełni w Chrystusie. Tej pryncypialnej zasady nie zmienia konieczność dokonywania wielu nieraz trudnych poszukiwań sensu Starego Testamentu, a wraz z nimi korektur jego rozumienia, które okazują się konieczne z perspektywy Nowego Testamentu. Tej zasady nie pozwala też odrzucić doktrynalna praktyka Kościoła, która dawno przed rozwojem współczesnej hermeneutyki zadeklarowała, że nie można oddzielać (a tym bardziej przeciwstawiać) Starego i Nowego Testamentu, bo w najgłębszym sensie stanowią one jedność¹².

Zatem „wiedza” na temat zbawienia, jaką przynosi Stary Testament, pozostaje wiążącym horyzontem interpretacyjnym dla przekazu o Jezusie Zbawicielu. Równocześnie pozostaje trudnym zadaniem interpretacja tego horyzontu dla takiego rozumienia Jezusa, które nie stawia przeszkód uniwersalnemu roszczeniu.

Pocieszającą podpowiedź znów przynosi sama teologia. Napięcie między partykularnością historii, w którą wkracza Chrystus, partykularnością środków, za pomocą których Jego nauka jest poddawana wyjaśnieniom, a uniwersalnością roszczenia soteriologicznego Jezusa i chrześcijaństwa jest, co prawda, bardzo trudne dla słuchacza orędzia, ale wyjaśnia się ono z perspektywy ekonomii Bożego działania. Otóż Wcielenie przyjęte z całą powagą jego konsekwencji odsłania fakt, że Bóg sam, podejmując odwieczne postanowienie o definitywnym wejściu siebie samego w historię, przyjął na siebie niebezpieczeństwo niezrozumienia. Jeśli hymn o kenozie z Listu do Filipian mówi o uniżeniu się Syna Bożego we Wcieleniu i przedstawia wejście Boga w ludzką kondycję fizyczną i duchową, to owo uniżenie rozciąga się także na wzięcie na siebie ułomności partykularnego bytowania i przypadkowości

¹² To myśl św. Ireneusza z Lyonu skierowana przeciwko Marcjonowi.

bycia wpisany w jeden partykularny kontekst poznawczy. To, co oburzało Gottholda Ephraima Lessinga, stwierdzającego, że „przypadkowe prawdy historyczne nigdy nie mogą stać się dowodem koniecznych praw rozumu”¹³, przestaje być zarzutem, gdy uzna się, że tak właśnie — zgodnie z logiką uniżenia we Wcieleniu — postanawia sam Bóg. Jeśli tak można rzec, chrześcijaństwo właśnie, odwołując się do „logiki Wcielenia”, wyznaje wiarę w to, co Lessing odkrywa jako zasadniczą trudność — i co w jakiejś mierze przetrwało w nowożytnym świecie („co nas obchodzi człowiek ukrzyżowany 2000 lat temu?”) jako istotny moment krytyczny wobec chrześcijaństwa.

Tak dochodzimy do ujawnienia się współistnienia wiedzy i tajemnicy na innym poziomie, poziomie relacji między historią a racjonalną koniecznością. Ujawnia się ono w wiedzy o partykularnej historii zbawczego działania Boga, współistniejącej z pewnością uniwersalnego znaczenia tej historii. Znajomość partykularnej historii Jezusa i znajomość starotestamentalnego kontekstu, a więc pewna wiedza historyczna spotyka się w wierze Kościoła z tajemnicą uniwersalnego działania Boga. Ta partykularna wiedza staje się więc podstawą pewności o definitywnym i uniwersalnym działaniu zbawczym Boga, o włączeniu człowieka — za sprawą tej partykularnej historii — w tajemnicę życia wiecznego Boga. Partykularna wiedza odsłania uniwersalną prawdę o Bogu, który jest wszystko ogarniającą tajemnicą, w końcu także tajemnicą zbawienia człowieka.

Człowiek zbawiony: wiedza i tajemnica

Dochodzimy do kolejnego momentu specyficznej wiedzy współistniejącej z tajemnicą, która tym razem skoncentrowana jest na samym człowieku, choć ujmowanym z perspektywy teologicznej. Co znaczy stwierdzenie „człowiek potrzebuje zbawienia”? Czy każdy człowiek bez wyjątku i każdy w taki sam sposób? I czym jest zbawienie, ów cel człowieka? Próby odpowiedzi na tego typu pytania utworzyły w ciągu wieków bogatą tradycję refleksji. Kontynuują ją także dzisiaj różne kierunki teologiczne. W tradycji biblijnej (już starotestamentalnej) zbudowane są fundamenty przekonania, że potrzeba zbawienia jest ludzką „potrzebą Boga”, czy raczej: więzi z Bogiem. Zbawienie w żadnym wypadku nie jest niczym niższym od spotkania z Bogiem, od uszczęśliwiającej z Nim więzi. W Starym Testamencie, zmagającym

¹³ „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden”; G.E. LESSING: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. In: IDEM: *Werke*. T. 8. Hrsg. H.G. GÖPFERT. München 1976, s. 12.

się z rozumieniem zbawienia, z wolna, ale zdecydowanie narasta przekonanie, że nie same dobra doczesne stanowią o osiągnięciu celu człowieka. Coraz wyraźniej odróżnia się powodzenie materialne, zdrowie i długie życie od pełni życia gwarantowanej przez więź z Bogiem. Równocześnie kształtuje się także świadomość, że człowiek może tę więź z Bogiem naruszyć bądź zniszczyć — i że czyni to faktycznie¹⁴. Taka, oczyszczana stopniowo od prymitywnych wyobrażeń, jest definicja grzechu, uwalniana od magicznie pojmowanej nieczystości i kierowana w stronę walorów osobowych: odwracania się od Boga i Jego woli. Towarzyszy jej umacniające się przekonanie, że tylko Bóg może ową więź — nadwyrężoną czy przerwana przez grzech — odbudować. Dlatego potrzebne są rytmy prześlągalne i modlitwy. Także one są z wolna oczyszczane z elementów magicznego myślenia i kierują się ku zaakcentowaniu zaufania do Boga, odbudowaniu z Nim więzi. Przede wszystkim zaś staje się jasne, że dzięki tym aktom kultu to nie człowiek sam, ale Bóg odbudowuje więź z człowiekiem¹⁵.

Nowy Testament ostatecznie potwierdza, że perspektywa pełni życia jest związana z Chrystusem i Jego przejściem przez śmierć do życia wiecznego. Podarowane życie wieczne (życie nowe, nowe stworzenie, sprawiedliwość itd.) jest darem wynikłym z trwania w więzi z Bogiem przez Chrystusa. Przy tym Nowy Testament wyznaje, że w Jezusie jest miejsce ostatecznego prześlągalania za grzechy, a tym samym odbudowania więzi z Bogiem. Ten motyw trwania więzi między Bogiem a człowiekiem znakomicie wyraża ważny moment wiary biblijnej i potem doktrynalnej nauki Kościoła: ostateczny cel człowieka nie oznacza roztopienia się w Bogu, lecz wręcz przeciwnie, dar wiecznego trwania naprzeciwko Niego, a zatem doprowadzenie do pełni własnego osobowego bytu.

W taki sposób zarysowane zostały zręby chrześcijańskiej myśli o zbawczej sytuacji człowieka. Już w tej szkicowo ujętej strukturze odzywają się współistniejące ze sobą elementy wiedzy i tajemnicy. Jak bowiem inaczej postrzegać podstawową wypowiedź o finalnym skierowaniu człowieka ku niezniszczalnej więzi z Bogiem? Wypowiadalna informacja zatrzymuje się tu na progu niewypowiadalnej rzeczywistości. Formalnym językiem ogarnięta wiedza zawiera w sobie przestrzeń treści nie do wypowiedzenia. Swoista paradoksalność tej sytuacji została znakomicie oddana w formule soboru watykańskiego II: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (KDK 22). Tajemnica wyjaśnia się przez

¹⁴ Por. H. KESSLER: *Jesus Christus — Weg des Lebens. Christologie*. In: *Handbuch der Dogmatik*. T. 1. Hrsg. T. SCHNEIDER. Düsseldorf 1992, s. 245.

¹⁵ Por. A. SCHENKER: *Versöhnung durch Abwälzen von Strafe auf Unschuldige? Ist eine Stellvertretung im sog. vierten Lied des Gottesknechtes in Jesaja 53 gemeint? In: Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank*. Hrsg. B. ACKLIN ZIMMERMANN. Zürich 2009, s. 15–25.

jeszcze większą tajemnicę. Wiemy, że Chrystus jest odpowiedzią — a równocześnie wyznajemy, że odpowiedź ta wymyka się próbom zamknięcia w słowa.

W skoncentrowanej na Chrystusie wierze teologia znajduje powody do tego, by w taki właśnie sposób opisywać prawdę o człowieku, czyli manifestować pewną o nim wiedzę, związaną z tajemnicą. Może więc mówić, że wie, iż człowiek jest skierowany ku Bogu — odwiecznej Tajemnicy. Tym samym wyznaje, że jest to wiedza zupełnie uzależniona od tajemnicy Boga. Tajemnica ta została objawiona w Chrystusie, ale w sposób taki, jak wyżej zostało opisane, czyli zachowując wciąż ów ruch odsyłający wiedzę ku tajemnicy, a nie znoszący tajemnicę przez jej odsłonięcie. Jak więc Bóg odsłania się i zarazem pozostaje trwałą Tajemnicą, tak zostaje odsłonięta tożsamość człowieka, że jasne jest jego skierowanie ku spełnieniu w tajemnicy Boga. Nie należy więc szukać tu dialektyki przeciwieństw odsłaniania i zasłaniania. Raczej należy mówić o wystarczającym odsłonięciu prawdy, która stanie się w pełni jawna dopiero w niepojętym z obecnej perspektywy stanie ostatecznym: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz” (1 Kor 13,12).

Podsumowanie

Czas zebrać wymienione wcześniej trzy spojrzenia na soteriologię, w których spotykają się wiedza i tajemnica i w których ujawnia się, jak te dwie rzeczywistości są ujmowane oraz w jakiej do siebie pozostają relacji.

Wskazano wiedzę, która pochodzi z doświadczenia z Jezusem. Doświadczenie to, przyjęte i zinterpretowane z wiarą, każe związać nadzieje zbawcze z Jezusem jako jedynym Pośrednikiem. Odnaleziono wiedzę, która dotyczy rozmaitych figur soteriologicznych Starego Testamentu. Stwierdzono, że nie mogą one być zaniedbane, jeśli chcemy dobrze zrozumieć zbawcze znaczenie Jezusa. W końcu zwrócono uwagę na wiedzę wyrastającą z analizy tożsamości człowieka, podjętej w świetle wiary.

Widąc, że owa wiedza ma charakter teologiczny, to znaczy opiera się na przyjęciu Bożego Objawienia. Oznacza to, że jest to wiedza, która u początków otwiera się na tajemnicę Boga, tajemnicę komunikującą siebie samą. W końcu ta wiedza znów do tejże Bożej tajemnicy odsyła. Nawet gdy jest to wiedza o historii, domaga się ona horyzontu interpretacyjnego, który sięga poza historię. Domaga się więc wiary. W Kościele horyzont ten przyjęty jest jako rzeczywistość umożliwiona przez Ducha Świętego. Tylko w ten sposób możliwe jest uznanie, że historia Jezusa objawia Boga i jego ostateczną obiet-

nicę pełni życia. W ten też sposób jest możliwe uznanie za prawdę o człowieku nauki o ostatecznym powołaniu do trwania w tajemnicy Boga.

Teologia potrzebuje zetknięcia się wiedzy o faktach historycznych ze świadomością tajemnicy Boga. Jak wskazano w tym opracowaniu, widać to także w obszarze soteriologii. Teologia ma dla opisu tego miejsca spotkania narzędzie o szczególnym charakterze, jakim jest język, zwany analogicznym. Potrafimy przez podobieństwo orzec coś prawdziwego o działaniu Boga wobec człowieka (i o tożsamości człowieka w odniesieniu do Boga), ale w samą tę wypowiedź już jest wpisane niepodobieństwo, a więc niemożność dokonania ostatecznego opisu tego działania Boga (i tej tożsamości człowieka). Pociąga to za sobą fakt, że wypowiedzi soteriologiczne (w sensie wąskim, czyli wyjaśnienia natury zbawczego oddziaływania Chrystusa) nie dają się zamknąć w kształt zdogmatyzowanej teorii.

Chrześcijańska nauka o zbawieniu nie może być więc traktowana jako przedmiotowa wiedza o kształcie rzeczy przyszłych ani też o jasno rozpoznanej naturze zbawczego oddziaływania Chrystusa na człowieka. Nie jest to wiedza, która „ciśnieniem” dogmatu zwalnia z wysiłku interpretacyjnego i zupełnie — „pozytywistycznie” — rozjaśnia tajemnicę samoudzielania się Boga w Chrystusie. Nie może wszelako z tego powodu być pojmowana jako zbiór niezobowiązujących przypuszczeń, otwartych interpretacji historii, który sam ma przygodny charakter i nie potrafi otworzyć przystępu do koniecznej i ostatecznej prawdy. Chrześcijańska nauka o zbawieniu jest wiedzą współistniejącą z tajemnicą Boga i człowieka. Domaga się wrażliwości na taki jej status. Do dyspozycji ma wielość wypowiedzi: modeli, metafor, motywów. Nie powinno to pozostawiać poczucia radykalnego niedosytu poznawczego. Jest ta nauka bowiem pokornym świadectwem uznania analogiczności poznania Boga i Jego działania w świecie. A skoro nie podaje definitywnego, gotowego rozwiązania, to wzywa do twórczego przyglądania się zapisanym w pamięci Kościoła soteriologicznym motywom, by za ich pomocą udało się otwierać rozumiejący przystęp do własnego pragnienia zbawienia: do więzi z Bogiem, wszystko ogarniającą Tajemnicą, i do Chrystusa, przyjętego z wiarą jako jedynego Pośrednika zbawienia.

Bibliografia

- św. AUGUSTYN: *O Trójcy Świętej*. Przeł. M. STOKOWSKA. Kraków 1996.
Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła. Opr. S. GŁOWA, I. BIEDA. Wyd. 3. Poznań 1989.
Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski. T. II. Oprac. A. BARON, H. PIETRAS. Kraków 2003.

- KESSLER H.: *Jesus Christus — Weg des Lebens. Christologie*. In: *Handbuch der Dogmatik*. T. 1. Hrsg. T. SCHNEIDER. Düsseldorf 1992.
- LESSING G.E.: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. In: IDEM: *Werke*. T. 8. Hrsg. H.G. GÖPFERT. München 1976.
- MÜLLER G.L.: *Chrystologia — nauka o Jezusie Chrystusie. Podręcznik teologii dogmatycznej*. T. 5. Przeł. W. SZYMONA. Kraków 1998.
- SCHENKER A.: *Versöhnung durch Abwälzen von Strafe auf Unschuldige? Ist eine Stellvertretung im sog. vierten Lied des Gottesknechtes in Jesaja 53 gemeint?* In: *Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank*. Hrsg. B. ACKLIN ZIMMERMANN. Zürich 2009.
- STRZELCZYK G.: *Dogmat jako granica. Hermeneutyka Paula Beauchampa a interpretacja dogmatu(ów)*. W: J. KEMPA, *Kościół wobec granic. Praca dedykowana ks. prof. dr. Lotharowi Ullrichowi*. Katowice 2005.
- STUDER B., DALEY B.: *Soteriologie in der Schrift und Patristik*. In: *Handbuch der Dogmengeschichte*. T. III, z. 2a. Hrsg. M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER. Freiburg 1978.
- Wokół deklaracji „*Dominus Iesus*”. Red. M. RUSECKI. Lublin 2001.